}1.3

Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio

José Eduardo Borges de Pinho

Procurar fazer um balanço, por sucinto que seja, de 30 anos de reflexão eclesiológica exige, obviamente, algumas opções e delimitações perante uma realidade tão ampla e diversificada. Assim, o presente texto visa, numa primeira parte e antes de mais, sublinhar os aspectos mais significativos de ordem metodológico-hermenêutica, naturalmente também com consequências temáticas, que se apresentavam, no início dos anos 80, como dados fundamentalmente adquiridos ou interpelação irrecusável na recepção eclesiológica do Concílio Vaticano II. Numa segunda parte reflectem-se sobre alguns temas que, embora presentes já nos primeiros anos da recepção conciliar, emergiram com particular acuidade sobretudo a partir do início da década de oitenta. Além de se pôr em relevo aspectos da evolução verificada, procura-se aqui também assinalar alguns pontos de tensão e questões pendentes que permanecem. Na sequência disso e em jeito de conclusão, sublinham-se, numa terceira parte, algumas questões e tarefas que vão certamente continuar a marcar a reflexão eclesiológica nos próximos tempos.

Humanística e Teologia. 31:2 (2010) 55-89

1. Aspectos metodológico-hermenêuticos da recepção eclesiológica do Vaticano II

É sobejamente conhecido que há leituras e esquematizações diversas no que respeita a fases de recepção do Concílio, designadamente em termos eclesiológicos[1]. Também é repetidamente lembrado que a busca de consensos na aula conciliar, procurando harmonizar posições díspares, conduziu a que, por vezes, os textos finais não sejam totalmente unívocos, falando-se mesmo de duas eclesiologias presentes no Vaticano II[2]. De qualquer forma, um dado incontornável é que a primeira metade dos anos 80 significou um novo passo na recepção eclesiológica conciliar, marcada como foi por dois acontecimentos de grande importância, com consequências que iriam determinar algumas linhas de reflexão e de debate nos anos seguintes: em 1983 era aprovado o Código de Direito Canónico e, em 1985, realizava-se o Sínodo Extraordinário dos Bispos para avaliar e fomentar a recepção do Concílio. Motivada também pela passagem dos 20 anos do encerramento do Vaticano II, a Comissão Teológica Internacional publicou por essa ocasião um documento sobre temas eclesiológicos[3].

É sob este pano de fundo que interessa perguntar o que, nessa altura, se poderia dar por adquirido ou constituía interpelação fundamental em termos de critérios de ordem metodológica e hermenêutica na abordagem do mistério da Igreja. Expressam-se assim algumas convicções e orientações que, no início dos anos 80 e a partir daí, poderiam ser consideradas em boa medida como ponto de não retorno em matéria eclesiológica, ainda que nem todos os aspectos mereçam total consenso ou sejam valorizados igualmente pelos diversos autores, em razão de opções teológico-eclesiais diferentes. Sublinho, em breve síntese, oito aspectos principais.

1.1. O sentido do mistério da Igreja como "realidade complexa" divino-humana

Não sendo embora um dado absolutamente novo, é indispensável começar por lembrar a percepção renovada – expressa em *Lumen Gentium*, nº 8 – da

[1] Cf. a síntese oferecida por S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 91-95.
[2] Cf., entre muitos outros, M. KEHL, *Ekklesiologie*, in W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 572; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 28-31. É clássico, ainda que objecto de discussão, o trabalho de A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Bologna 1975.
[3] *Thèmes choisis d'ecclésiologie. Rapport de la Commission théologique internationale à l'occasion du XXe anniversaire de la clôture du Concile Vatican II*, in La Documentation Catholique 1909 (1986) 57-73.

analogia que existe entre a Igreja no seu mistério e o mistério da encarnação do Verbo, pois "assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissoluvelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo". A Igreja deve ser vista, assim, "como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino". Fruto da iniciativa salvadora de Deus e, simultaneamente, resultado da liberdade humana, na existência da Igreja unem-se a acção divina e a resposta humana[4].

A consciência desta tensão entre o dom divino e a acção humana tem consequências em qualquer reflexão eclesiológica: o correcto acesso ao mistério da Igreja só pode ser, como ponto de partida e horizonte adequados, de ordem teológica; mas, por outro lado, não se pode prescindir de elementos empírico-racionais (mormente de tipo sociológico), em ordem a captar a realidade humana da Igreja da forma o mais realista e completa possível. A eclesiologia pós-conciliar sabe que tem de ser elaborada na manutenção consciente da referida tensão, superando, por um lado, o risco do chamado "monofisismo eclesiológico" (uma visão da Igreja que, de tanto acentuar os seus fundamentos divinos e a dimensão espiritual da sua missão, não é capaz de integrar suficientemente o seu rosto humano, marcado por limites e pecados) e, por outro lado, o risco do "nestorianismo eclesiológico" (o olhar sobre a Igreja e a consciência que dela se tem separam, não integram devidamente o elemento divino e o elemento humano, a ponto de se permanecer numa visão redutora da Igreja por fixação unilateral nos seus aspectos humanos). A manutenção desta tensão, que atravessa o conflito católico-protestante, tem uma importância nuclear para o equilíbrio teológico de qualquer eclesiologia, com seus inevitáveis reflexos pastorais.

1.2. A Igreja vista à luz da história da salvação

Um segundo dado adquirido na recepção conciliar tem a ver com o caminho apontado logo no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, que situa "o mistério da Igreja" no contexto e à luz da história de salvação. É sabido como esta perspectiva histórico-salvífica constituiu um dos mais importantes, senão mesmo o elemento mais determinante da renovação eclesiológica operada pelo Vaticano II. Nessa ordem de ideias, as "figuras" bíblicas básicas da Igreja – Igreja como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo de Espírito – constituem estruturação praticamente indiscutível da reflexão eclesiológica pós-conciliar,

[4] Para aprofundar o que a autora designa como "modelo heurístico da encarnação", cf. D. Del GAUDIO, *Il metodo in Ecclesiologia: Problemi e prospettive*, in Rassegna di Teologia 49 (2008) 105 ss.

mesmo que não se possa prescindir de outras metáforas ou "imagens" para se falar do mistério da Igreja em toda a riqueza e profundidade das suas múltiplas dimensões[5].

A Igreja só pode ser integrada no conjunto da experiência crente se for entendida à luz de um diálogo, na história, de Deus com a humanidade. Isso exige a superação definitiva de uma eclesiologia de pendor abstracto a favor de uma reflexão eclesiológica marcada pelo sentido da história de Deus connosco, ou seja, orientada pela perspectiva histórico-salvífica adoptada pela Escritura. Por mais que seja indispensável integrar a dimensão societária numa correcta e completa compreensão da Igreja, ficaram definitivamente postas em causa, na recepção conciliar, quaisquer tentativas – que seriam sempre de retrocesso – de compreensão da Igreja numa perspectiva teórico-ontológica ou numa linha predominantemente jurídico-organizacional (valorizando-se aqui primordialmente os aspectos territoriais, institucionais ou hierárquicos)[6].

1.3. A eclesiologia na tensão entre cristologia e pneumatologia

Na linha dos impulsos conciliares no sentido de uma mais profunda percepção da fundamentação trinitária da Igreja e da relação que existe entre o Espírito Santo e a Igreja à luz do Credo trinitário, tem-se consciência no início dos anos oitenta que era indispensável uma reflexão eclesiológica e uma estruturação eclesial que reconheçam o papel do Espírito Santo em toda a vivência cristã pessoal e comunitária. Dito de outro modo, considerava-se imprescindível consolidar a superação de um certo "cristomonismo" católico, assente numa visão da Igreja como mero prolongamento do mistério da encarnação, sem inserir consciente e completamente a dimensão pneumatológica na compreensão da Igreja, com todas as consequências que daí resultam tanto em termos teóricos como práticos. "Cristomonista – escreveu H. J. Pottmeyer – pode ser chamada a eclesiologia por causa da sua fundamentação e visão unilateralmente cristológicas da Igreja. O Espírito Santo actua sobretudo pela via hierárquica e na obediência dos fiéis relativamente à hierarquia. O papa é *o* representante de Cristo, a cabeça visível da Igreja. Da visão cristomonista decorre uma quíntupla ordem de prioridade: a prioridade da Igreja universal sobre a Igreja local, do ministro sobre a comunidade, da estrutura monárquica sobre a colegial, do ministério sobre os carismas e, finalmente, da unidade sobre a diversidade. A isso corresponde uma comunicação de sentido único de cima para baixo"[7].

[5] Cf. V. HOFFMANN, *Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von Lumen gentium*, in Catholica 62 (2008) 241-256.
6 Cf. J. DORÉ, *L'Église à la veille du grand jubilé 2000. Relire Lumen gentium*, in La Documentation Catholique 2190 (1998) 876.
[7] H. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 121.

Em termos teóricos, não necessariamente em termos de mentalidades e de estruturação prático-eclesial, assumia-se de forma clara que a perspectiva pneumatológica é fundamental para a eclesiologia, que a Igreja encontra a sua origem fundadora em Jesus Cristo, mas só existe como realização histórica na força do seu Espírito, que é também o Espírito do Pai. Daqui resulta uma tensão que acompanha o viver da Igreja ao longo dos tempos: a relação entre instituição e acontecimento, entre estrutura ministerial sacramental e dimensão carismática, entre elementos estruturantes na fidelidade às origens e a sua concreta configuração no decurso da histórica.

1.4. Igreja entendida dentro de um dinamismo de historicidade

Na continuidade da perspectiva histórico-salvífica, mas também em correspondência com a percepção cultural da historicidade do viver humano e do caminhar na fé, emergiu no pós-Concílio uma nova sensibilidade eclesiológica, atenta aos condicionamentos históricos do próprio viver eclesial, necessariamente envolvido nas vicissitudes do caminhar histórico da humanidade. Cresceu a compreensão de que a identidade da Igreja só nos é dada em configurações limitadas e condicionadas pelas circunstâncias de tempo e de espaço. Elementos estruturais fundamentais só se tornaram realidade perceptível e teologicamente fundada no desenvolvimento histórico da consciência eclesial e da reflexão crente sobre ela.

Esta aquisição de consciência eclesiológica repercutiu-se em vários domínios. Tornou-se possível uma compreensão mais adequada da origem da Igreja no acontecimento Jesus e da fundamentação dos elementos estruturantes permanentes na vida da Igreja – habitualmente designados de elementos de direito divino. Passou a compreender-se melhor o enorme significado que têm na actual realidade da Igreja as consequências da história passada. Igualmente foi possível uma outra atitude na visão do presente, na consciência de que a Igreja vive sempre em determinadas circunstâncias histórico-culturais e que, por isso mesmo, a nossa realidade actual da Igreja não pode ser absolutizada, pois não esgota todas as possibilidades inerentes à identidade e missão da Igreja[8]. Entendeu-se, na linha dos impulsos conciliares, que a Igreja só pode ser fiel se viver num espírito de permanente reforma[9]. Concomitantemente, assumiu-se a necessidade de se prestar constante atenção aos "sinais dos tempos", na consciência de que Espírito Santo desafia os cristãos a estarem sempre sensíveis à experiência humana em toda a sua complexidade.

Cf. também G. GRESHAKE, *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in Catholica 64 (2010) 127-129.

[8] Cf. S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 17.

1.5. A percepção da Igreja como realidade de mediação (sacramental)

A reflexão eclesiológica no pós-Concílio prestou renovada atenção aos dados bíblicos fundamentais, em particular à centralidade que ocupa na vida de Jesus o anúncio e o testemunho do Reino de Deus, o que conduziu a uma percepção mais esclarecida do papel da Igreja no dom da salvação e sua universalidade como oferta de Deus à humanidade. A Igreja não é um fim em si mesma, mas um meio, um sinal e instrumento, é uma realidade de mediação, uma grandeza relacional.

A noção de "sacramentalidade", redescoberta pelo Concílio, readquiriu assim um significado primordial, pedindo a superação de qualquer eclesiocentrismo inevitavelmente redutor. A Igreja é sacramento – de Cristo e do Espírito – em ordem à salvação do mundo, é um sinal eficaz do amor de Deus presente já agora, mas o plano salvífico de Deus não termina na Igreja, antes tem um horizonte universal, refere-se a todos os tempos e a todos os lugares.

A visão da Igreja numa perspectiva de sacramentalidade tornou-se, pois, um aspecto determinante da eclesiologia pós-conciliar. S. Pié-Ninot, que estrutura a sua recente "Eclesiologia" sobre a dimensão sacramental e mistérica da Igreja, considera mesmo que esta visão não aparece simplesmente como um conceito de Igreja ao lado de outros, mas antes "como uma afirmação em chave de leitura relacional sobre a sua própria 'ontologia'"[10].

1.6. A indispensável dimensão ecuménica da eclesiologia

A recepção eclesiológica conciliar sentiu-se interpelada a assumir como perspectiva indispensável, ainda que nem sempre concretizada em todas as suas consequências, a dimensão ecuménica, seguindo, aliás, o que está programaticamente estabelecido no Decreto *Unitatis Redintegratio*[11] e encontrou confirmação, por parte do magistério, na repetida afirmação da irreversibilidade da orientação ecuménica da Igreja católica. Com o progresso do diálogo teológico ecuménico tomou-se nota, de forma mais precisa, que as questões de ordem eclesiológica desde sempre pertenceram aos principais pontos de controvérsia, estão no cerne do actual debate ecuménico e se apresentam hoje como tarefas decisivas não só para o futuro do ecumenismo como para a própria

[9] Cf. *Unitatis Redintegratio*, nº 6; *Lumen gentium*, nºs 8 e 48. Cf. S. ACKERMANN, *"Sancta simul et purificanda". Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche*, in Una Sancta 65 (2010) 234-241.

[10] S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 184. Sobre a sacramentalidade como princípio hermenêutico da eclesiologia, cf. 175-210. Cf. ainda B. J. HILBERATH, *Im Geist und nach dem Buchstaben des Konzils. Utopien eines Achtundsechzigers*, in Theologische Quartalschrift 190 (2010) 163.

[11] Cf. "*Unitatis Retingratio*, nº 10, *Optatam totius*, nº 16 e *Ad Gentes*, nº 16.

fidelidade e credibilidade da Igreja de Jesus Cristo. "Na tradição católica, ortodoxa e reformada a Igreja possui, de facto, respectivamente um significado, uma configuração e uma função diferentes: Se a Igreja é compreendida predominantemente a partir da missão e autoridade divinas, do louvor de Deus no culto ou a partir da justificação do pecador, isso tem consequências que vão até à configuração prática e à forma de organização da Igreja. Toda a eclesiologia nos dias de hoje deve enfrentar este escândalo da unidade perdida da fé cristã e este problema das suas diferentes configurações tradicionais. Uma eclesiologia que não fosse ecuménica viria hoje sempre já tarde demais"[12]. Mesmo que, em geral, as questões eclesiológicas ecuménicas não constituam os problemas nucleares dentro de uma "hierarquia das verdades" da fé, o facto é que se trata aqui das questões mais incisivas do ponto de vista existencial-prático.

1.7. Igreja interpelada a viver a sua identidade em abertura ao diálogo

Não sem relação com o aspecto anterior, a reflexão eclesiológica colocou-se, na recepção do Concílio e em diversos registos, a tarefa metodológica e hermenêutica fundamental de aprofundar o lugar do diálogo no processo de identidade cristã e eclesial e de lhe dar expressão reflectida em diversos âmbitos de referência[13]. Nesta tarefa de se pensar, estruturar e concretizar como uma eclesiologia aberta não apenas ao diálogo ecuménico, mas também ao diálogo inter-religioso, ao diálogo com os homens e mulheres do nosso tempo e com o mundo que nos envolve, a eclesiologia acolheu a tarefa de explicitar melhor o papel da Igreja na universalidade da salvação e o contributo que a Igreja, em razão da sua missão de ordem religiosa e nas suas diversas expressões, é chamada a prestar em ordem à humanização deste mundo à luz de Deus.

Nesse sentido percebeu-se que a atitude dialógica não é apenas fruto de condicionantes socioculturais modernos, mas que ela, afinal, brota de algo muito mais profundo, algo que tem a ver com a compreensão de elementos fundamentais da revelação e da fé: desde o próprio Mistério de Deus que é comunhão dialogal à revelação como acontecimento dialógico e à compreensão da Igreja como comunidade dialógica no acolhimento da verdade. A missão da Igreja só pode ser cumprida como testemunho que anuncia a fé numa atitude de diálogo.

[12] S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, 35. Cf. M. M. GARIJO-GUEMBE, *La communión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona 1991, 18.
[13] Cf., como reflexões recentes, C. MARTÍNEZ OLIVERAS, *La Iglesia dialoga con las otras Iglesias. El diálogo: clave conciliar para las relaciones ecuménicas*, in Sal Terrae 98, nº 1142 (2010) 143-156; C. CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE, C., *La reconciliación de la Iglesia com la sociedad moderna (En el mundo como hermana)*, in Sal Terrae 98, nº 1142 (2010) 157-169.

1.8. Uma eclesiologia integradora da pluralidade na unidade

Percebida foi também nos primeiros vinte e cinco anos de recepção eclesiológica conciliar a necessidade de se passar de uma eclesiologia de pendor monolítico a uma eclesiologia integradora da pluralidade na unidade. Em vários registos – desde o lugar dos carismas à sua expressão comunitária, desde a percepção do significado teológico do rosto próprio de cada Igreja local às exigências de inculturação da fé e de expressão da catolicidade da Igreja no nosso vasto mundo – a reflexão eclesiológica experimentou a necessidade de procurar integrar, numa relação positiva e enriquecedora, unidade e pluralidade. Ainda que, naturalmente, este seja um dos aspectos em que permanece uma tarefa ingente a realizar, em boa verdade valeu, como dado assumido em princípio, o reconhecimento de que a inevitável e frutífera tensão unidade-pluralidade é um dado original cristão e que acompanha permanentemente o viver crente, individual e comunitário, ao longo da história [14]. A comunhão na mesma fé e a pertença à mesma Igreja não impedem, pois, antes exigem uma pluriformidade de teologias, de espiritualidades, de expressões litúrgicas, de estruturas comunitárias.

2. Alguns temas e questões centrais nos últimos 30 anos

Traçado este quadro sintético de aquisições e interpelações predominantes de consciência eclesiológica pós-conciliar, importa agora analisar alguns dos principais temas que marcaram a eclesiologia a partir dos anos oitenta, tomando como ponto de partida os dois acontecimentos mencionados no início: a aprovação do Código de Direito Canónico (1983) e a realização do Sínodo Extraordinário dos Bispos (1985). Estes dois acontecimentos, com o seu significado simbólico mas também com algumas opções feitas, tiveram repercussões significativas na reflexão eclesiológica posterior.

Ao dar sedimentação jurídica às grandes orientações conciliares, o Código de Direito Canónico era um passo imprescindível e teve inegável mérito no processo de recepção conciliar. Mas algumas opções tomadas não só não foram pacíficas em termos de reflexão eclesiológica como se revelaram mesmo problemáticas em ordem ao futuro. Por exemplo, a opção pelo termo "Igreja particular" em vez de "Igreja local", justificada embora pela maior abrangência jurídico-canónica da primeira expressão relativamente à segunda, denunciou à

[14] Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE (ARCIC II), *Le don de l'autorité. Rapport de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC II) 1999*, in La Documentation Catholique 2204 (1999) nº 21, p. 470.

partida um problema de fundo quanto à valorização da realidade das Igrejas locais, uma questão que se arrasta até hoje[15]. Por outro lado, o esforço conciliar no sentido de se superar a dicotomia "poder de ordem"/"poder de jurisdição" através do uso da expressão mais abrangente e de raiz sacramental "*potestas sacra*" não foi suficientemente reconhecido e potenciado na sua novidade[16]. Já no que respeita a omissões, a diaconia como função fundamental da Igreja (juntamente com o anúncio do Evangelho e a celebração da fé) não foi adequadamente explicitada e valorizada. Outro exemplo ainda se pode apontar: se se assumem substancialmente os aspectos principais da visão conciliar quanto aos fiéis leigos na Igreja, não se valorizam de modo suficiente aspectos importantes, tais como o significado que pode ter a secularidade na formulação positiva da sua identidade e missão ou o perfil e significado dos ministérios baptismais/laicais[17].

Por sua vez, do Sínodo de 1985 resultou como grande síntese e linha de orientação a recepção da eclesiologia conciliar como sendo uma "eclesiologia de comunhão"[18]. Sem se pôr minimamente em causa a importância nuclear desta aquisição (inegavelmente, um marco em ordem ao futuro), a opção pelo uso preferencial da linguagem da Igreja como "mistério de comunhão" conduziu também a que se deixasse de certa forma na penumbra a noção de Povo de Deus, que tinha marcado as primeiras reflexões pós-conciliares[19]. Com isso pretendeu-se ultrapassar usos abusivos da noção de "Povo de Deus" nalguns sectores eclesiais e âmbitos geográficos: por exemplo, a tendência a usar a

[15] Sobre a questão terminológica: cf. H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie*, III/2, Paris 1982, 157-159; ID., *La théologie des Églises soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in Revue des Sciences philosophiques et théologiques 88 (2004) 472 s.; J. A. KOMONCHAK, *La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 Abril 1991*, Salamanca 1992, 562-567; G. GHIRLANDA, *Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1987, 636-639.

[16] Cf. L. GEROSA, *L'évêque dans les documents de Vatican II et le nouveau Code de Droit Canonique*, in P. DE LAUBIER (dir.), *Visages de l'Église. Cours d'ecclésiologie*, Fribourg 1989, 73-89, aqui particularemnte 78 ss ; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 31, 312 s., 460 s. e 483, com as referências bibliográficas aí mencionadas.

[17] Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 303 s.

[18] "A eclesiologia de comunhão é o conceito central e fundamental do Concílio. A koinonia-comunhão, fundada sobre a Sagrada Escritura, foi tida em grande honra na Igreja antiga e até aos nossos dias nas Igrejas orientais. É por isso que o Vaticano II apontou no sentido de que a Igreja, como comunhão, seja mais claramente compreendida e mais concretamente traduzida na vida": *Synthèse des travaux de l' assemblée synodale*, in La Documentation Catholique 1909 (1986) 39.

[19] Cf., por exemplo, J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Topos-Taschenbuch – 1, Düsseldorf 1972. É completamente evidente – escreveu J.- M. TILLARD no seu balanço do Sínodo – que a visão da Igreja como Povo de Deus já não tem o tratamento privilegiado que significava o seu lugar no plano da *Lumen gentium*: *El "Informe final" del último Sínodo*, in Concilium 208 (1986) 397.

expressão "Povo de Deus" em contraposição a "Hierarquia" ou até a sua utilização numa linha marcadamente ideológica, a partir da noção sociológica de "povo" (designadamente, em alguns sectores teológicos latino-americanos). Todavia, encetava-se também um caminho que não deixaria de ter alguns riscos e consequências.

2.1. A visão da Igreja como mistério de comunhão, suas consequências e seus desafios

À luz do mistério trinitário que a funda e dos elementos existenciais e estruturais que lhe dão identidade e definem a sua missão, a Igreja não pode deixar de configurar-se como *communio*, concretizando essa dimensão comunional em todos os níveis da sua existência. Nessa ordem de ideias, o conceito de comunhão revelou-se como uma perspectiva central para a compreensão da Igreja como comunhão de pessoas e de Igrejas locais, possibilitando uma visão mais equilibrada dos diversos elementos fundamentais que a constituem[20].

Ao mesmo tempo a noção de comunhão mostrou-se determinante para o progresso na aproximação eclesiológica básica em termos ecuménicos, e isso tanto no que respeita ao diálogo católico-ortodoxo como relativamente ao diálogo com as Igrejas e Comunidades eclesiais do Ocidente. Entre outros aspectos, a compreensão da unidade da Igreja como *communio* permitiu diferenciar entre a plena *communio* da Igreja católica e a *communio* incompleta com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais. Afirma-se num documento do diálogo católico-luterano: "Luteranos e católicos estão de acordo, com base no conceito de '*communio*' do Novo Testamento e da Igreja antiga, que a Igreja é *koinonia/communio* fundada no mistério de Deus Trindade. Isto é ensinado pelas duas Igrejas, nos 'Escritos confessionais' luteranos e no Concílio Vaticano II"[21].

Mas, se não há dúvida que estamos diante de um conceito-chave para falar hoje da Igreja, sua identidade e missão, também é claro que não estamos

[20] J. RIGAL, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris 1992, 249. Cf. ainda W. KASPER, *A Igreja como communio. Considerações sobre a ideia eclesiológica central do Concílio Vaticano II*, in Communio 3 (1986) 356-371; ID., *A Igreja como sacramento da unidade*, in Communio 4 (1987) 404-410; G. GRESHAKE, *Trinitarische Ekklesiologie*, 127-134; G. GHIRLANDA, *La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II*, in L'année canonique 25 (1981) 231-254. Sobre a noção de "comunhão hierárquica" como fórmula conciliar de compromisso e seu significado, cf. as referências e considerações S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 13, 87-90 e 169 s.

[21] COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Église et justification. La compréhension de l´Église à la lumière de la doctrine de la justification - 1993*, in La Documentation Catholique 2101 (1994) nº 75, 823. Cf. ainda IB., nº 74, 823; cf. nota 49 do documento. Cf. igualmente H. DÖRING, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in J. SCHREINER – K. WITTSTADT (ed.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 439-469.

simplesmente diante de um modelo eclesial entre outros. Isto é, a noção de "comunhão" situa-se num registo básico, profundo, de expressão do mistério da Igreja como acontecimento de salvação, tanto na sua dimensão vertical como horizontal. Está em causa a substância da Igreja, o próprio ser da Igreja é comunional. Exprime-se assim "o próprio conteúdo da salvação" como acontecimento de graça, ou seja, comunhão "é a forma que toma esta vida da graça, pela sua própria natureza e por causa da sua origem última na vida trinitária de Deus"[22].

O facto de que não se trata de um "modelo" eclesial entre outros (antes, de uma realidade que antecede os modelos de configuração histórica da Igreja), muito menos de um modelo "operativo" linear (donde se deduzissem automaticamente expressões concretas de realização eclesial) significa que o uso eclesiológico desta linguagem necessita de ser precisado e controlado. A utilização da linguagem da comunhão pode obedecer a interesses implícitos não só diversos, mas até contrários: por exemplo, pode ser usada no sentido de uma ideológica democratização da Igreja com base em modelos ou expectativas de ordem sociopolítica, como pode ser vista no sentido oposto de concretização de um tipo de unidade que, precisamente em nome da "comunhão", exige uniformidade e submissão sem mais. Em consequência – escreve Bueno de la Fuente – a eclesiologia de comunhão "não deve ser vista como uma panaceia ou como receita mágica que regule todos os problemas colocados. Permite, sem dúvida, integrar e harmonizar a complexidade paradóxica da Igreja, mas não pode consegui-lo nem anulando o resto das metáforas nem simplificando ingenuamente as suas possibilidades"[23].

Importa reconhecer, pois, que a visão da Igreja como comunhão é, simultaneamente, um dado adquirido da consciência de Igreja do nosso tempo e uma tarefa permanentemente a cumprir. Sobretudo, é indispensável ter consciência de que comunhão, para ser real e efectiva, exige traduções institucionais coerentes, fiéis aos grandes princípios e intuições do Concílio, aos mais diversos níveis em que a vivência da comunhão eclesial é chamada a expressar-se. É fundamental ter em conta que, por mais provisórias que sejam

[22] J. M. TILLARD, *Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique*, in Irénikon 59 (1986) 201. Cf. também 206 e 218. Cf. ainda J. E. BORGES DE PINHO, *A Igreja: projecto de comunhão solidária*, in Humanística e Teologia 15 (1994) 118-121, e a literatura aí indicada. Cf. as afirmações magisteriais contidas em *Christifideles Laici*, nº 19 e *Novo Millenio Ineunte*, nº 42.

[23] E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la eclesiología actual*, in Burgense 47 (2006) 49. Cf., sobre as questões relacionadas com a concretização de uma Igreja como comunhão, W. KASPER, *A Igreja como communio*, 367; H.-J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlischen Perspecktiven*, in Stimmen der Zeit 210 (1992) 579-589; M. KEHL, *"Communio" – eine verblassende Vision?*, in Stimmen der Zeit 215 (1997) 448-456; B. J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in Theologische Quartalschrift 174 (1994) 45-65.

essas concretizações institucionais, há uma relação necessária, teológica, entre a consciência da comunhão que abre caminho na Igreja e as estruturas, os organismos, as mediações que servem para concretizá-la (não se trata de estratégia, mas de identidade cristã e eclesial!)[24].

A não ser assim, há o risco de se permanecer numa visão abstracta-idealista da Igreja, com consequências concretas nefastas. Olhando aqui só para o registo da vida das comunidades cristãs, a linguagem da Igreja como mistério de comunhão não elimina automaticamente estilos de autoridade predominantemente verticais, visões obsoletas quanto à sacralização e clericalização do poder na Igreja, atitudes incapazes de exercer uma autoridade pastoral partilhada.

2.2. A relevância da percepção da sacramentalidade da Igreja

Como se referiu, a visão da Igreja como sacramento, com uma afinidade fundamental à noção de mistério de comunhão, foi sendo progressivamente reconhecida como elemento fulcral da renovação eclesiológica conciliar[25] e impôs-se na reflexão eclesiológica dos últimos anos como perspectiva essencial. De facto, a dimensão da sacramentalidade corresponde à economia salvífica de Deus na sua globalidade e traduz de forma adequada o significado da Igreja como sinal e instrumento do amor de Deus para com a humanidade. Com o conceito de sacramento "deve, pois, ser expressa e dita a estrutura pluridimensional da Igreja, que a Igreja é uma realidade complexa, à qual pertence o visível e o escondido, o humano e o divino; na Igreja visível está presente (*west)* um mistério só compreensível na fé (cf. LG 8). Com a ajuda do conceito de sacramento pretende-se evitar tanto uma visão espiritualista como uma visão naturalista e puramente sociológica da Igreja. Também o visível é essencial à Igreja, também ele pertence à verdadeira Igreja. Sem dúvida, o visível é essencial somente como sinal e instrumento para a própria realidade da Igreja, só compreensível na fé. A estrutura sacramental da Igreja significa assim que o visível na Igreja é o sinal actualizador e eficaz, isto é, o símbolo real da salvação escatológica de Deus para o mundo manifestada em Jesus Cristo"[26].

Não se pode ignorar que o discurso eclesiológico católico em termos de sacramentalidade e a centralidade que se lhe atribui mereceu bastantes reservas no campo evangélico e continua a não ser pacífico. Reconheceu-se, é certo, que a introdução da compreensão sacramental da Igreja no Concílio significou um passo em frente em termos de renovação eclesiológica católica[27]. No entanto,

[24] Cf. P. CODA, *Trindade e Igreja. Uma perspectiva teológico-pastoral à luz da "Novo Millenio Ineunte"*, in Eborensia 14 (2001) 57 s.
[25] Cf. H. J. POTTMEYER, *La Iglesia, misterio e institución*, in Concilium 208 (1986) 438 s.
[26] W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 228.
[27] Cf. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris 1986, 494 ss.

permanece o receio de que esta linguagem esconda uma quase-identidade entre Cristo e a Igreja, intrometendo um eventual intermediário, inadmissível, entre o Deus justificador e o homem crente. Mais ainda, teme-se o perigo de se conceder uma prioridade à instituição eclesial relativamente ao agir salvador de Cristo. Os avanços conseguidos nos últimos anos no diálogo católico-luterano sobre a justificação pela fé permitem admitir, no entanto, que a diferença existente, manifesta aqui em escolhas teológicas e eclesiológicas diversas, não terá que ser necessariamente uma diferença separadora, antes poderá vir a ser considerada como uma diferença legítima dentro de um consenso fundamental "diferenciado", como tendências de acentuação diferente dentro de uma diversidade reconciliada[28].

De facto e ao contrário do que os referidos receios poderiam indiciar, a noção de sacramentalidade aplicada à Igreja não nos fixa em modelos do passado, antes aponta precisamente para o carácter de sinal e para a dimensão de serviço da Igreja e suas instituições, ou seja, oferece um critério crítico contra qualquer absolutização e autonomização de instituições e estruturas eeclesiais[29]. A fidelidade da Igreja passa pela busca de transparência do sinal, pela memória criativa que é capaz de um constante confronto dos seus fundamentos originais com o tempo concreto que lhe é dado viver.

Mais ainda, ao situar a missão eclesial no registo da sacramentalidade a recepção conciliar acerca da relação entre Igreja e salvação superou definitivamente a perspectiva negativa, redutora e exclusivista do axioma "fora da Igreja não há salvação"[30] e apontou estruturalmente para o papel positivo e o carácter "relativo" (estar em relação a) da Igreja, que está ao serviço da vontade salvífica universal de Deus (1 Tm 2, 4; Jo 3, 6). Falar da Igreja como sacramento, atribuindo-lhe analogamente uma expressão que fundamentalmente pertence só a Jesus Cristo, a vontade salvífica personificada de Deus, o "sacramento

Cf. ainda ID., *La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne*, in Irénikon 59 (1986) 482-507; JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT PADERBORN (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn 1983; J. RIGAL, *La sacramentalité comme question oecuménique*, in Nouvele Revue Théologique 124 (2002) 57-78.

[28] Cf. nesse sentido A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale: progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris 2000, 247-274, em particular 253, 270 e 272.

[29] Cf. H. J. POTTMEYER, *La Iglesia, misterio e institución*, 438 s.; S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, 208 s.

[30] Como literatura básica para toda esta questão cf. W. BEINERT, *Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?*, in Stimmen der Zeit 208 (1990) 75-85 e 264-278; F. A. SULLIVAN, *Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, Bilbao 1999; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 152-177; J. B. LIBÂNIO, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, in Perspectiva Teológica 5 (1973) 21-49; P. RODRÍGUEZ, *Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesia*, in Scripta Theologica 14 (1982) 807-828; M. FIGURA, *A Igreja "sacramento universal de salvação"*, in Communio 13 (1996) 240-252; W. KERN, *Ausserhalb der Kirche kein Heil*, Freiburg 1979, in ID. (ed.), *Disput um Jesus und Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck-Wien-München 1980, 47-57.

universal da vontade divina de salvação" (J. Dupuis), é precisamente sublinhar que a Igreja não é um fim em si mesma, mas está ao serviço de uma realidade maior, ela é "o sinal explícito de um mistério mais vasto: o *da presença gratuita de Deus a toda a criação e a toda a história*"[31]. Nas suas estruturas e no seu agir na história, na vida das pessoas e nas suas expressões comunitárias, a Igreja tem por missão específica ser sinal visível e instrumento da vontade salvífica universal de Deus, que encontrou na aliança de Deus com Israel o seu fundamento permanente na história e em Jesus a sua configuração definitiva. "Nela torna-se, portanto, já visível por princípio o que Deus pensou para toda a humanidade: uma unidade e reconciliação que ultrapassam todas as barreiras históricas"[32].

2.3. A questão da relação Igrejas locais-Igreja inteira

Uma das questões de maior debate eclesiológico nos últimos trinta anos tem a ver – na expressa recepção do Concílio (particularmente, *Lumen Gentium*, nº 23 e *Christus Dominus*, nº 11) – com a valorização da identidade teológica da Igreja local como representação e actualização simbólico-sacramental da Igreja inteira num determinado espaço e com um rosto próprio e o concomitante entendimento da Igreja inteira como comunhão universal das Igrejas locais[33]. De um modo geral, a reflexão eclesiológica viu nestes desenvolvimentos a necessidade de se questionar uma eclesiologia de pendor universalista – tal qual ela se focalizou no Concílio Vaticano I numa visão do primado do papa entendido como "soberania" e suportado por uma imagem hierarcológica da Igreja – e de se ir procurando realizar uma eclesiologia da comunhão das Igrejas, em que o primado do bispo de Roma emerge num sentido mais profundamente testemunhal como serviço à unidade da fé e à comunhão de todos os cristãos e de todas as Igrejas locais[34]. Nessa ordem de ideias, a Igreja universal não deve ser concebida como uma entidade abstracta, antes apresenta-se como expressão histórica da comunhão entre Igrejas locais eucaristicamente fundadas, e, nesta

[31] C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l' interpretation*, Paris 1983, 204.
[32] M. KEHL *Kirche als "Dienstleistungsorganisation? Theologische Überlegungen*, in Stimmen der Zeit 218 (2000) 394.
[33] Cf. H. LEGRAND, *Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II ? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies*, in Irénikon 66 (1993) 14-22.
[34] Como lembra H. J. Pottmeyer, a forma como se entendeu no Vaticano I o primado do bispo de Roma e a recepção dominante desta doutrina em termos teológicos e prático-eclesiais até ao Vaticano II tiveram muito a ver com uma interpretação maximalista e uma prática centralista profundamente enraizadas naquela eclesiologia que se designa, do ponto de vista histórico, como contra-reformadora, do ponto de vista sistemático, como uma consideração unilateral jurídico-societária da Igreja e, na perspectiva teológica, como cristomonista: H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 121. Cf. também 123.

perspectiva, "não transcende a comunhão das Igrejas locais; ela é essa comunhão"[35].

É sabido como a Congregação para a Doutrina da Fé, vendo nalgumas interpretações feitas neste âmbito reduções deturpadoras do verdadeiro sentido da Igreja como comunhão, interveio em 1992 com a Carta *Communionis notio*. Aí se sublinhava que a Igreja universal é uma realidade *ontologica* e *cronologicamente* prévia às Igrejas particulares. Na perspectiva ontológica aqui afirmada acentua-se mesmo que a Igreja-mistério una e única precede a criação e dá nascimento às Igrejas particulares como a suas próprias filhas. Assim, a fórmula de *Lumen gentium*, nº 23 "*a Igreja na e a partir das Igrejas (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*" deve ser completada com a fórmula "*as Igrejas na e a partir da Igreja (Ecclesiae in et ex Ecclesia*)"[36].

Como é sobejamente conhecido, as questões aqui suscitadas deram origem a um amplo debate teológico, que em todos os seus aspectos e repercussões está ainda muito longe de se poder dizer concluído[37]. Nesse debate estão em causa não apenas aspectos de ordem teórica, mas também implicações prático-

[35] J. A. KOMONCHAK, *La iglesia local*, 574. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid 1998, 102.

[36] CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão*, in L'Osservatore Romano, 21 de Junho de 1992, nº 9, p. 3 (347). Cf. *A Igreja como comunhão. Recordando a "Communionis notio" da Congregação para a Doutrina da Fé*, in L'Osservatore Romano, nº 30, 25 de Julho de 1993, p. 5 (349). Naturalmente, nem tudo o que se diz da Igreja universal (por exemplo, a promessa de indefectibilidade da Igreja e de que ela não se afastará da verdade) se pode dizer das Igrejas locais singulares, sem que isso signifique, todavia, que estejamos a falar de entidades que se pudessem separar. Escreve H. Legrand: "No plano escatológico, há evidentemente uma prioridade da Igreja sobre as Igrejas que não é discutida por nenhum teólogo católico: o Corpo de Cristo, a Esposa de Cristo não podem não ser primeiros em relação a esta ou aquela Igreja singular. Mesmo no plano histórico, a fé da *Catholica* e a sua comunhão é a regra de fé de cada diocese singular. *Communionis notio* tem toda a razão ao lembrar estas verdades. É introduzindo a ideia de maternidade da Igreja universal em relação às Igrejas particulares que a Congregação para a Doutrina da Fé inova": H. LEGRAND, *Où en est l'oecuménisme? Quarante ans après la promulgation d'Unitatis Redintegratio*, in Istina 50 (2005) 378. Cf. 377-383. Cf. ainda ID., *La théologie des Églises-soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in Revue des Sciences philosophiques et théologiques 88 (2004) 474-481; ID., *L'oecuménisme devient un enjeu pastoral*, in Unité des Chrétiens 123 (2001) 36.

[37] Como é sabido, no debate intervieram inclusivamente o então Cardeal Ratzinger e o Cardeal Walter Kasper. Cf. J. RATZINGER, *L' ecclesiologia della constituzione 'Lumen Gentium'*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 66-81, particularmente 70 ss; W. KASPER, *A relação entre Igreja universal e Igreja local. Resposta amigável à crítica do Cardeal Ratzinger*, in Brotéria 152 (2001) 27-38; K. McDONNEL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Church*, in Teological Studies 63 (2002) 227-250; M. KEHL, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in Stimmen der Zeit 221 (2003) 219-232; S. MADRIGAL, *A propósito del binomio Iglesia universal - Iglesias particulars: status questionis*, in Diálogo Ecuménico 39, nº 123 (2004) 7-29; J. MARTÍNEZ GORDO, *Eclesiología y gobernación. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal e la iglesia local*, in Selecciones de Teología180 (2006) 284-298 [original: Revista latinoamericana de Teologia 66 (2005) 229-250].

eclesiais de grande relevo, além de que não se trata simplesmente de uma questão interna católica, mas de uma visão que tem repercussões ecuménicas significativas. Se é consensual falar-se de uma relação de "mútua interioridade" entre Igreja universal e Igrejas locais[38], não se interpreta essa interioridade recíproca da mesma maneira em todas as suas consequências. A ampla maioria dos eclesiólogos e das tomadas de posição ecuménicas (algumas com participação de representantes oficiais católicos) questionam a precedência do universal sobre o local (e vice-versa) e têm-se pronunciado inequivocamente no sentido de uma simultaneidade Igreja inteira-Igrejas locais, dentro de uma eclesiologia da comunhão das Igrejas[39]. No entanto, as tomadas de posição oficiais católicas – tais quais se exprimiram, por exemplo, na Carta Apostólica sob a forma de Motu Proprio *Apostolos suos* ou na Exortação apostólica *Pastores gregis* – vão claramente no sentido da reafirmação da prioridade da Igreja universal sobre as Igrejas locais e do reforçar da ideia de maternidade da Igreja universal face às Igrejas particulares/locais[40].

Nessa mesma lógica insiste-se que o Colégio episcopal é uma realidade prévia ao cargo de presidência de uma Igreja particular por parte do bispo, e, paralelamente, não se faz uma integração harmónica da relação do bispo com a sua Igreja local e da sua pertença ao Colégio apostólico[41]. De certa forma, está aqui patente a tensão que existe nesta matéria entre concepções eclesiológicas de pendor universalista e opções eclesiológicas mais voltadas para o significado das expressões locais da única Igreja. Ou seja, emergem também aqui, nesta diferente valoração, pressupostos e sensibilidades diversos no modo como se avaliam a tradição e prática eclesiológicas anteriores ao Concílio Vaticano II e os impulsos renovadores nesta matéria trazidos pelo acontecimento conciliar. Mais amplamente ainda, nesta problemática teológica e no debate a ela associado está em causa o próprio modo de entender a relação unidade-diversidade. Percebe-se que é fundamental superar-se aqui uma certa visão

[38] Cf. JOÃO PAULO II, *Le Synode est un signe et un instrument de la communion. Discours aux cardinaux et à la Curie romaine*, in La Documentation Catholique 2021 (1991) 104. G. GRESHAKE, citando K. Mörsdorf, fala de uma "prioridade ontológica recíproca" Igreja local/Igreja universal: *Trinitarische Ekklesiologie*, 131. Cf., sobre toda a questão, 131-135.

[39] Cf. COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, 115; GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L' ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *L'Église: Locale et Universelle*, in Irénikon 53 (1990) nºs 21-24, 509 s.; COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Église et justification*, nºs 95-104, p. 825-827.

[40] Daqui resultam consequências de enorme alcance que H. Legrand sintetiza assim : O episcopado e a sua unidade com o papa vê atribuir-se-lhe uma espécie de anterioridade e de exterioridade em relação ao Corpo da Igreja; os reagrupamentos das dioceses estão privados de estatuto autónomo e são concebidos como emanação do primado; o bispo de Roma corre o risco de tornar-ser um bispo universal. Cf. H. LEGRAND, *Où en est l'oecuménisme?*, 380-383.

[41] Cf. *Apostolos suos*, nº 12; *Pastores gregis*, nº 8. Cf. H. LEGRAND, *La théologie des Églises-soeurs*, 477 s.; ID., *L'oecuménisme devient un enjeu pastoral*, 36 s.

monolítica, com bastante peso tradicional na maneira de pensar católica, a favor de uma visão mais complexa, dentro de uma "lógica sistémica", na qual não há precedência nem prevalência absoluta da unidade sobre a diversidade[42].

Vê-se, pois, como estão aqui envolvidas questões de relevância estrutural e prático-eclesial muito importantes. Questões essas que, em última instância, interpelam o modo de exercício do ministério petrino e a necessidade de um maior equilíbrio que deve ser encontrado na relação entre primado e colegialidade

2.4. Em busca de um maior equilíbrio entre primado e colegialidade

Relativamente à busca do referido equilíbrio, há que recordar, antes de mais, que os padres conciliares, com a afirmação da colegialidade episcopal, pretenderam precisamente sair de uma estrutura com tendência monárquica e universalista. Nesse sentido insistiu-se em três pontos: no significado teológico e existencial da realidade das Igrejas locais como presença da Igreja de Cristo numa determinada porção do Povo de Deus (com todas as consequências que isso comporta); no fundamento sacramental que é idêntico para o papa e para os bispos (o episcopado como plenitude do sacramento da ordem); na afirmação da unidade da Igreja católica como comunhão de Igrejas particulares (o bispo é o princípio visível e o fundamento da unidade da Igreja local, do mesmo modo que o bispo de Roma o é para a unidade dos bispos e dos fiéis a nível universal, sendo certo que os bispos são "vigários e legados de Cristo", não "vigários dos Romanos Potífices" – *Lumen gentium*, nºs 23 e 27). Os bispos formam juntamente com o papa um colégio, colégio esse que, sempre com papa como sua cabeça e em comunhão com ele, possui a suprema e plena autoridade para a realização da missão da Igreja. A colegialidade episcopal, tendo um fundamento teológico de ordem sacramental, pertence, sem dúvida, à constituição essencial da Igreja[43]. Expressou-se assim também a consciência de que é constitutivo para o exercício pessoal do primado que o sucessor de Pedro, certamente na qualidade de sua cabeça, esteja inserido no colégio dos bispos como sucessores dos apóstolos. Na recepção que o Concílio Vaticano II fez do Vaticano I houve, pois,

[42] "A Igreja inteira, sem ser o resultado da comunhão das Igrejas locais, é a sua própria comunhão, sendo cada uma porção (e não uma parte) da Igreja católica. Tal é o tipo de lógica sistémica que requer a formulação capital de *Lumen Gentium* 23 [...]": H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in Nouvelle Revue Théologique 124 (2002) 50.

[43] Cf. LG, nº 22; CD, nº 4."Colegialidade, segundo o que fica dito, é não somente uma afirmação sobre a essência do ministério episcopal, mas também sobre a estrutura da Igreja em geral. Significa que a única Igreja se constrói das múltiplas Igrejas locais, e significa também, de acordo com isso, que a unidade da Igreja, por necessidade da sua mesma essência, inclui o factor da multiplicidade e da plenitude": J. RATZINGER, *As implicações pastorais da doutrina sobre a Colegialidade dos Bispos*, in Concilium 1, 1 (1965) 45 (edição em português).

uma correcção fundamental no sentido de enquadrar melhor o exercício do primado, colocando-o numa relação mútua, intrínseca com a vivência da colegialidade.

As diversas reflexões levadas a cabo nas últimas décadas sobre esta matéria e as opções prático-estruturais que têm sido tomadas conduzem à conclusão de que ainda não se conseguiu articular institucionalmente de forma adequada o múnus do bispo de Roma com o múnus do colégio episcopal no seu conjunto e o de cada bispo na sua Igreja particular. A questão de fundo tem a ver com a visão eclesiológica que se possui e se pratica: uma coisa é dar espaço à colegialidade no quadro de um primado entendido de forma ainda mais ou menos "soberana", outra coisa – em sentido inverso – é configurar o primado no quadro da colegialidade. Na análise de H. J. Pottmeyer, embora a posição ultramontana não tenha vencido nos textos finais do Concílio Vaticano I, a verdade é que está difundida até hoje a interpretação maximalista desses textos, que tende a compreender a definição do primado de jurisdição do papa unilateralmente no sentido ultramontano[44]. Na leitura do mesmo autor, esta interpretação maximalista e o centralismo romano que a tem acompanhado repercutem-se em inúmeros aspectos, e é a este nível que se situam grandes opções de fundo na estruturação interna da Igreja católica no momento presente. A perspectiva de J. M. Tillard expressou-se de modo semelhante: "Resituando o primado, explicitamente, no seio da colegialidade episcopal, o Vaticano II abriu um novo capítulo desta história. Mas para que este capítulo torne crível o primado é preciso que se instaure uma *praxis* que dissipe os legítimos temores inspirados pelo passado"[45].

Uma eclesiologia da comunhão das Igrejas pede, pois, necessariamente também a este nível uma acentuação do carácter colegial em termos de legislação e do modo de administração central para a Igreja inteira[46]. O múnus

[44] H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 91. Cf. também 53.
[45] J. M. TILLARD, *La primauté romaine "... jamais pour éroder les structures des Églises locales»)*, in Irénikon 50 (1977) 301. Particularmente interessantes neste contexto são as reflexões de Joseph Ratzinger, no já referido texto datado de 1965: "Há sinais de que a doutrina da colegialidade dos bispos imporá várias e importantes modificações nas formas de apresentação do primado: não suprime a doutrina em si, mas faz com que se apresente com todo o seu significado central e teológico. Talvez assim possa vir a tornar-se compreensível para os irmãos ortodoxos. O primado do Papa, segundo isso, não pode entender-se como monarquia absoluta, como se o bispo de Roma fosse o monarca ilimitado dum estado centralista e sobrenaturalmente concebido, chamado 'Igreja'. Significa antes que dentro da rede das Igrejas que estão em comunhão entre si e sobre as quais assenta a única Igreja de Deus, existe um ponto fixo de união, a *sedes romana*, para a qual tem de se orientar a unidade da fé e da 'communio'": J. RATZINGER, *As implicações pastorais*, 36 s.
[46] Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 107. Quanto a toda esta questão da relação entre primado e colegialidade dos bispos, com especial incidência no papel das Conferências Episcopais, cf. J. R. QUINN, *Réflexions sur la papauté. Conférence de Mgr. John Quinn*, in La Documentation Catholique 2147 (1996) 930-943; ID., *Die Reform des Papstums*, Freiburg-Basel-Wien 2001; UN GRUPPO DI VESCOVI USA, *Collegialità e conferenza episcopale*, in Il Regno 40, 17 (1995) 562-569;

do sucessor de Pedro é também serviço à colegialidade dos Bispos e, por sua vez, a colegialidade efectiva e afectiva dos bispos é um importante auxílio ao serviço primacial do bispo de Roma. Tem faltado – não só, mas também a este nível – um reconhecimento e um desenvolvimento mais explícitos e coerentes do princípio da sinodalidade, ou seja, do exercício da autoridade em comunhão. "A interdependência mútua de todas as Igrejas – salienta um documento do diálogo católico-anglicano – é constitutiva da realidade da Igreja tal como Deus a quer. Nenhuma Igreja local inscrita na Tradição viva pode considerar-se como auto-suficiente. Formas de sinodalidade são, pois, necessárias para manifestar a comunhão das Igrejas locais e sustentar cada uma na sua fidelidade ao Evangelho"[47].

Neste contexto de reflexão, é cada vez mais perceptível a necessidade de aperfeiçoar as expressões práticas da colegialidade episcopal, antes de mais a nível universal. Neste domínio a forma como se tem concretizado a instituição "Sínodo dos Bispos", como expressão pós-conciliar privilegiada e mais evidente da colegialidade dos bispos, como modalidade concreta de a comunhão dos bispos com o papa se exercer, levanta questões no que respeita à autoridade efectiva que possui e à eficácia prática da sua realização[48].

A relação entre colegialidade "afectiva" e "efectiva" é igualmente um aspecto em que que há ainda importantes clarificações e amadurecimentos a fazer – o pensamento doutrinal oficial sobre esta matéria foi reafirmado ultimamente na Exortação Apostólica *Pastores Gregis*[49] –, na consciência de que a referida diferenciação pode ser insuficiente para se darem respostas pastoralmente adequadas e lúcidas aos desafios que se colocam nas diversas situações da

H. LEGRAND, *O papado ao serviço da comunhão das Igrejas.* Enjeu *das Igrejas locais para a catolicidade da Igreja*, in H. N. GALVÃO e outros, *Igreja e ministérios. Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa 1995, 123-142; R. R. GAILLARDETZ, *An Ecclesiology of Communion and Eclesiastical Structures. Towards a Renewed Ministry of the Bishop*, in Église et Théologie 24 (1993) 175-203; P. C. BARROS, *Colegialidade episcopal no Vaticano II,* in Perspectiva Teológica 37 (2005) 199-224; D. COGONI, *Collegialità e primato nella teologia cattolica contemporanea*, in Studi Ecumenici 23 (2005) 13-47; B. MALVAUX, *Un débat toujours actuel: le statut théologique des conférences ds évêques*, in Nouvelle Revue Théologique 123 (2001) 238-253; H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque International de Salamanque*, Paris 1988 ; H. TEISSIER, *Las Conferencias Episcopales y su función en la Iglesia*, in Concilium 208 (1986) 447-456.

[47] COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Le don de l'autorité*, nº 37, p. 473. Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander 2002, 323-337.

[48] Cf. a este propósito W. KASPER, *Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums*, in Stimmen der Zeit 221 (2003) 527 s. Cf. ainda G. ROUTHIER, *Le synode des évêques: un débat inachevé*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l´Église*. *Mélanges offertes à Hervé Legrand*, Paris 2006, 269--293.

[49] *Pastores Gregis*, nº 8.

vida da Igreja. Neste contexto situam-se particularmente os problemas relacionados com o estatuto teológico e jurídico das conferências episcopais: é redutor pensar que se trata aqui apenas de questões de funcionamento e utilidade práticos. Em causa está a possibilidade de uma assunção comum de responsabilidades e de posicionamentos dotados de alguma autoridade a nível da comunhão local/regional das Igrejas.

Importa lembrar aqui que a preocupação de salvaguardar o lugar e a responsabilidade próprios do bispo na sua diocese, sendo embora teologicamente legítima e indispensável (o papel e a autoridade próprios do bispo na presidência da sua Igreja local tem a ver com algo que pertence à estrutura essencial da Igreja), não pode ser absolutizada, ao ponto de não admitir qualquer confronto com as exigências incontornáveis da colegialidade episcopal (no fim de contas, da comunhão eclesial). A relativização do magistério doutrinal das conferências episcopais[50] acarreta consigo inibições e atrofiamentos pastorais bem como limites e incapacidades de inculturação a nível local/regional. Pode haver assim o risco de tudo ser pensado sobretudo dentro do binómio "plena autonomia do bispo na sua diocese – relação directa a Roma, ou seja, à cabeça do Colégio", sem se valorizar suficientemente a inserção do Bispo nas indispensáveis expressões de comunhão a nível de instâncias intermédias supra-locais[51].

O debate sobre a busca de equilíbrio entre o exercício do primado e as diversas expressões de colegialidade, com base na legítima autonomia das Igrejas locais/regionais, prossegue. A distinção entre serviço de Pedro e centralismo da Cúria Romana merece uma reflexão aprofundada, pois o exercício do ministério de Pedro não é necessariamente equivalente a centralismo e curialismo[52]. Corre-se, por vezes, o risco de uma uniformidade exagerada e de uma intervenção controladora sobre novas realidades em gestação, esquecendo que a verdadeira unidade não pode deixar de integrar legítimas e indispensáveis diversidades. O grau de autonomia das Igrejas locais/regionais é uma questão a clarificar ainda melhor em termos teológicos e práticos: estas necessitam, por razões teológicas da sua própria identidade eclesial e em ordem

[50] Cf. *Apostolos Suos*, nº 20; *Pastores Gregis*, nº 63.

[51] Cf. a este propósito H. LEGRAND, *L'oecuménisme devient un enjeu pastoral*, 35; L. VILLEMIN, *Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages*, 185-204 ; I. NDONGALA MADUKU, *Églises régionales et catholicité de l'Église : quelques enjeux ecclésiaux et ecclésiologiques pour les Églises d'Afrique*, in IB., 229-244; W. KASPER, *Nochmals: Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, in Theologische Quartalschrift 168 (1988) 240.

[52] "Uma coisa é o poder de jurisdição real, efectiva, do Papa sobre toda a Igreja, outra coisa é a centralização do poder. O primeiro é de direito divino, o segundo é o efeito de circunstâncias humanas": Mgr. BENELLI, *Les rapports entre le Siège de Pierre et les Églises locales*, in La Documentation Catholique 1644 (1972) 1072.

ao testemunho do Evangelho nas circunstâncias culturais concretas em que se inserem, de espaços de liberdade para configurarem a vivência comunitária da fé num determinado contexto e para responderem mais adequadamente aos desafios da sua própria situação.

2.5. A relação sacerdócio comum/ministério ordenado e o papel dos fiéis na vida e missão da Igreja

À renovação da consciência do laicado e seu lugar na vida da Igreja na sequência do Concílio Vaticano II sucedeu, já antes mas sobretudo a partir dos anos 80, um movimento de duplo sentido: por um lado, registou-se um incremento da presença e acção de Movimentos e Associações laicais, num processo reconhecido progressivamente, mesmo em termos magisteriais, como sinais da presença e actuação do Espírito no nosso tempo[53]; por outro lado, os impulsos positivos de uma teologia do laicado resultantes da visão conciliar, com a sua insistência na dimensão da secularidade, não encontraram o desenvolvimento que se esperava e seria desejável quer no âmbito da reflexão teológica quer em termos de estruturação prática eclesial e de corresponsabilidade efectiva por parte do comum dos fiéis.

De um modo geral tem de se reconhecer, quanto a este último ponto, que o incremento da consciência e da responsabilidade laicais em termos de linguagem não foi acompanhado por um amadurecimento teológico suficiente e consistente da identidade cristã laical nem por uma configuração estrutural adulta do seu papel na vida da Igreja. O desenvolvimento dos elementos positivos de uma teologia do laicado encontraram uma dupla barreira, não obstante a importância e o mérito das reflexões contidas na *Christifideles laici*: à dificuldade de dar expressão positiva específica à identidade laical[54] associaram-se uma linguagem abstracta de comunhão – que tendeu a favorecer, na prática, a manutenção das situações estabelecidas – e o receio de confusão entre as novas possibilidades de responsabilidade laical na Igreja e o excercício do ministério sacerdotal[55]. A fragilidade de uma visão assente no binómio

[53] Cf. C. GARCÍA FERNÁNDEZ, *De la "teología de los laicos" de Lumen Gentium a los "movimientos eclesiales" posconciliares*, in Burgense 48 (2007) 45-81; L. NAVARRO, *I nuovi movimenti ecclesiale nel Magistero di Benedetto XVI*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ SANTA CROCE (ed.), *Inaugurazione anno accademico 2008-2009*, Roma 2009, 19-37.

[54] Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la eclesiología actual*, 54; B. SESBOUÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris 1996, 115 ss.

[55] Como claro indício disso cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ (et al.), *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, in La Documentation Catholique 2171 (1009-1020. Cf. a análise de B. SESBOUÉ, *Los ministerios pastorales en la Iglesia. A propósito de la Instrucción "Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (de 15 de Agosto de 1997)*, in Sal Terrae 87 (1998) 333-347.

comunidade-ministérios como fundamentação teológica do lugar específico dos fiéis cristãos na Igreja ficou patenteada na própria dificuldade (mesmo assim, não de todo justificada) de delinear autênticos ministérios laicais nas três dimensões fundamentais do viver da Igreja (e não apenas no âmbito litúrgico). Não se teve suficientemente em conta que, quando se pretende caracterizar a vocação específica dos fiéis leigos dentro da vocação comum de todo o Povo de Deus, é indispensável ter consciência de que estamos diante de uma especificidade que não assenta em elementos exclusivos, mas que se exprime, antes, em indicativos de uma acentuação própria, extremamente diversificada, aberta à dimensão carismática da vida cristã e, sobretudo, capaz de perceber e ajudar a concretizar a secularidade laical como elemento teologicamente identificador do ser Igreja ao serviço deste mundo e sua configuração à luz do Evangelho[56].

A caminho dos 50 anos do início do Concílio, várias razões apontam no sentido de ser indispensável continuar a reflectir em termos teológicos e a agir numa linha prática, também no âmbito jurídico-canónico, neste domínio da identidade laical e sua corresponsabilidade na vida da Igreja: a situação actual dos cristãos leigos continua a ser, em muitas situações, marcada ainda por sinais de menoridade (por responsabilidade própria e alheia); o significado teológico que a existência laical tem para a missão da Igreja não está a ser devidamente explicitado e concretizado; não se pode subestimar o peso proveniente das consequências de mentalidades passadas que persistem; a totalidade real e diversificada das inúmeras existências cristãs laicais na vida da Igreja não pode esgotar-se – nem teologica nem praticamente – na questão dos ministérios[57], mas é indispensável avançar-se decididamente neste campo.

Nesta ordem de ideias e reconhecendo a importância do *sensus fidei/consensus fidelium* sublinhado em *Lumen Gentium*, nº 12 (um dos elementos mais importantes da reflexão eclesiológica conciliar), há que dar todo um outro lugar eclesiológico e prático ao Povo de Deus no seu conjunto, e dentro dele aos fiéis leigos, no testemunho vivo da verdade da fé. Lê-se num documento do diálogo teológico católico-anglicano: "O Povo de Deus é como tal o portador

[56] Isto é, não se trata de um mero dado sociológico, mas de uma realidade com sentido teológico, enquanto realização vocacional significativa para a Igreja e para o mundo. Escreve S. PIÉ-NINOT: "Pode caracterizar-se, em síntese, a teologia conciliar descrevendo o laicado como 'uma condição sacramental de serviço, uma dimensão carismática de liberdade, um testemunho evangelizador no mundo e uma pertença eclesial de corresponsabilidade'": *Eclesiología*, 305.

[57] Concretamente, a linguagem dos "ministérios" pode ser, está a ser utilizada com frequência de forma profundamente equívoca: ou pretende designar algo de específico na Igreja (e, nesse caso, tem um sentido restrito, que deve ser valorizado) ou é usada amplamente em relação ao laicado como sinónimo de serviço ou função decorrente da vocação baptismal, o que nada esclarece quanto ao problema teológico de fundo e, sobretudo, terá provavelmente efeitos contraproducentes do ponto de vista pastoral.

da Tradição viva. Nas mudanças de situações que colocam ao Evangelho novos desafios, o discernimento, a actualização e a comunicação da Palavra de Deus são responsabilidade de todo o Povo de Deus. O Espírito Santo opera através de todos os membros da comunidade, servindo-se dos dons que concedeu a cada um para o bem de todos"[58]. Há todo um dinamismo activo e criativo de consciência e corresponsabilidade laicais que está ainda bem longe de ser posto em prática, dando mais espaço à dimensão carismática da vida da Igreja.

2.6. Igreja católica em relação com outras Igrejas e Comunidades eclesiais

Uma aquisição conciliar de extraordinário alcance traduziu-se na consciência de que a Igreja de Jesus Cristo "subsiste" na Igreja católica, mas não se identifica pura e simplesmente com ela[59], ou seja, exprimiu-se desta forma o reconhecimento de que a realidade eclesial não se esgota no espaço visível da Igreja católica, mas é mais ampla do que esta[60]. Dito ainda de outro modo, a convicção de que, em termos sacramentais-institucionais, a Igreja católica possui a plenitude dos meios da salvação não significa a pretensão de uma posse de verdade exclusiva, antes reconhece-se que há "elementos de santificação e de verdade" presentes noutras Igrejas e Comunidades eclesiais, as quais não são destituídas de significado em ordem à salvação (*Unitatis Redintegratio*, nº 3). Por conseguinte, tem de reconhecer-se que pode haver na vida de outros cristãos e comunidades cristãs expressões de maior fidelidade ao Evangelho do que na própria Igreja católica.

A novidade deste posicionamento em termos de definição da identidade católica (um caso de verdadeiro desenvolvimento dogmático) é de tal ordem que ainda hoje está por fazer a recepção plena, em todas as suas consequências, da transformação de mentalidade que aqui se pressupõe e exige. E, estando sujeita à disputa sobre a mais correcta interpretação do texto conciliar, esta é certamente uma questão que, nas suas exigências de clarificação teórica e prática, vai continuar a ser objecto de reflexão e debate ainda por muito tempo[61]. Referida embora expressamente ao âmbito ecuménico, manifesta-se aqui

[58] COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Le don de l'autorité*, nº 28, p. 472.
[59] Cf. *Lumen Gentium*, nº 8. Cf. F. A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no "que ella es", sino que ella "subsiste en" la Iglesia católica romana*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II : balance y perspectivas. Veinticinco años después* (1962-1987), Salamanca 1987, 607-616, aqui 607; P. RODRÍGUEZ, P. – J. R. VILLAR, *Las "Iglesias y Comunidades eclesiales" separadas de la Sede Apostólica Romana, in Diálogo Ecuménico – 40 años del Decreto Conciliar Unitatis Redintegratio. Evocación histórica y perspectiva de futuro*, 39, nºs 124-125 (2004) 537-623, aqui 612. Cf. S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, 249.
[60] Cf. *Ut unum sint*, nºs 11-14, em especial nº 13.

também, no fim de contas, o modo como a Igreja católica entende a sua sacramentalidade em relação ao dom universal da salvação.

Presente na discussão teológico-ecuménica ao longo dos anos do imediato pós-Concílio, a questão da correcta interpretação da expressão "*subsistit in*" foi recolocada de forma incisiva pela Declaração *Dominus Jesus* (2000) da Congregação para a Doutrina da Fé e, mais recentemente, pelas *Respostas* da mesma Congregação (2007)[62]. No entendimento da Congregação para a Doutrina da Fé, "subsiste" (*subsistit in*) quer dizer que a Igreja de Jesus Cristo "existe plenamente só na Igreja católica" (o termo "*subsistit in*" só é aplicável à Igreja católica), havendo fora do seu espaço visível apenas elementos de verdade e de santidade.

Nestes documentos a Congregação romana colocou-se num registo que apareceu, na óptica de bastantes eclesiólogos, como restritivo face à intencionalidade conciliar e à própria Encíclica *Ut unum sint*: a *Dominus Jesus* tende a acentuar uma concepção de plenitude de verdade e de eclesialidade presentes

[61] Além das indicações da nota anterior, cf., relativamente a toda esta questão, J. W. MÖDLHAMMER, *Die "einzige Kirche Christi". Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf "Dominus Jesus"*, in Catholica 55 (2001) 132-139; H. LEGRAND, *Dominus Jesus et l'oecuménisme*, in Unité des Chrétiens 122 (2001) 10-16; ID., *La théologie des Églises-sœurs*, 88 (2004) 481 ss; W. KASPER, *Situation und Zukunft der Ökumene*, in Theologische Quartalschrift 181 (2002) 175-190; J. WILLEBRANDS, *La signification de "subsistit in" dans l'ecclésiologie de communion*, in La Documentation Catholique 1953 (1988) 35-41; F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Bilbao 1995, 33-55; M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in Stimmen der Zeit 219 (2001) 3-16; P. NEUNER, *Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation*, in Stimmen der Zeit 218 (2000) 723-737; KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT BENSHEIM–INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG TÜBINGEN, *Aufgaben der Ekklesiologie nach "Dominus Jesus"*, in Theologische Quartalschrift 181 (2001) 193-211; S. del CURA ELENA, *Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica*, in Diálogo Ecuménico 39, n.os 124-125 (2004) 416-473, aqui particularmente 461 ss; CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi und die "vielen Kirchen". Anmerkungen zum Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre: "Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche"*, in Una Sancta 62 (2007) 217-230; B. J. HILBERATH, *Im Geist und nach dem Buchstaben des Konzils,* 168-171. Entre a literatura anterior à *Dominus Jesus*, cf. G. PATTARO, *"Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica"*, in Studi Ecumenici 4 (1986) 27-58 ; A. HOUTEPEN, *La realtà salvifica di una communione imperfetta. Il "subsistit in" in LG 8 e UR 3*, in Studi Ecumenici 11 (1993) 157-175; J. W. MÖDLHAMMER, *Die Kirche und die Kirchen. Anmerkungen zur Neuausgabe des Ökumenischen Direktoriums*, in Catholica 48 (1994) 294-302; P. LÜNNING, *Das ekklesiologische Problem des "subsistit in" (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch*, in Catholica 52 (1998) 1-23.

[62] CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Jesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, Cidade do Vaticano 2000; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église. Document de la Congrégation pour la doctrine de la foi*, in La Documentation Catholique 2385 (2077) 717-720. Cf. a respeito deste último documento J.- F. CHIRON, *Église du Christ et Église catholique. Note sur les Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église*, in Recherches de Science Religieuse 96 (2008) 65-79 ; G. RÉMY, *LÉglise du Christ et les Églises. Réflexions sur un document romain*, in Nouvelle Revue Théologique 130 (2008) 594-609.

na Igreja católica que parece não reconhecer suficientemente a verdade e a eclesialidade, ainda que parciais, existentes também nas outras Igrejas e Comunidades eclesiais[63]. Isto é: juntamente com a nota dirigida um pouco antes discretamente aos bispos católicos sobre a noção de "Igrejas Irmãs"[64], a Declaração *Dominus Jesus* põe de algum modo em causa, em termos de densidade e qualidade, a consistência da eclesialidade das confissões cristãs provenientes da Reforma[65].

As questões suscitadas por estas intervenções da Congregação para a Doutrina da Fé são de vária ordem. Pergunta-se se não haverá aqui uma "extensão" indevida do conceito e das consequências eclesiológicas da expressão "*subsistit in*" para além do próprio texto conciliar, um facto que, no parecer de Hervé Legrand, se insere numa intencionalidade eclesiológica mais ampla[66]. A própria formulação utilizada pela *Dominus Jesus* não é, em termos literais, tão linear como poderá parecer à primeira vista: se se diz – como a *Dominus Jesus* o faz – que a Igreja de Jesus Cristo subsiste plenamente só na Igreja Católica, implicitamente está-se a reconhecer que ela subsiste, em parte, noutras Igrejas e Comunidades eclesiais[67]. Aliás, a própria Declaração *Dominus Jesus*, referindo-se às Igrejas ortodoxas, admite também que há Igrejas particulares que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica (nelas não subsiste de algum modo a Igreja de Jesus Cristo?)[68]. Por outro lado, uma

[63] CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Jesus*, nº 16, p. 25. Cf. particularmente nota 56.

[64] CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sur l'usage approprié de l'expression "Églises soeurs". Note de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur l'expression "Églises soeurs"*, in La Documentation Catholique 2233 (2000) 823-825. Cf. a este propósito M. BRUN, *Schwesterkirchen – im Namen Jesu. Zwei vatikanische Dokumente - aus orthodoxer Sicht betrachtet*, in Una Sancta 56 (2001) 59-69.

[65] Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Jesus*, nº 17, p. 26. Comentou W. Kasper que a *Dominus Jesus* "não afirma que as comunidades eclesiais com origem na Reforma não são Igrejas; ela sustenta que não são Igreja em sentido próprio; o que significa, em termos positivos, que num sentido impróprio, análogo à Igreja católica, elas são Igrejas. Com efeito, estas Igrejas têm uma compreensão diversa da Igreja, não querem ser Igreja em sentido católico": W. KASPER, *Situazione e visione del movimento ecumenico*, in Il Regno – attualità 47, 4 (2002) 139. Cf. Ainda F. SULLIVAN, *La Iglesia*, 75-79.

[66] H. LEGRAND, *Dominus Jesus et l' Oecuménisme*, 14.

[67] Observou assim o Cardeal Walter Kasper: "Quando '*Dominus Jesus*', 16 diz que só na Igreja Católica é que a Igreja de Cristo se encontra plenamente realizada, isso só pode referir-se à dimensão sacramental-institucional da Igreja. Assim entendida, esta afirmação implica que a Igreja de Cristo se realiza sob o aspecto sacramental-institucional, certamente não de forma plena, mas imperfeita, noutras Igrejas e comunidades eclesiais" W. KASPER, *Situation und Zukunft der Ökumene*, 179, nota 27. Cf. ID., *Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie. Situation und Zukunft der Ökumene*, in Catholica 56 (2002) 255.

[68] "As Igrejas que, embora não estando em perfeita comunhão com a Igreja Católica, se mantêm unidas a esta por vínculos estreitíssimos, como são a sucessão apostólica e uma válida Eucaristia, são verdadeiras Igrejas particulares": CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Jesus*, nº 17, p. 26.

consideração algo isolada dos "*elementa ecclesiae*", sem uma valorização como todo orgânico da realidade eclesial em que esses elementos se integram e que os suportam, não parece ser uma visão satisfatória do seu significado como dados configuradores de autêntica realidade eclesial, como expressões de vida cristã e como meios de salvação (neles há uma presença operante da única Igreja de Cristo). De resto, e esta é uma questão decisiva, pergunta-se se em tudo isto se tem na devida conta o próprio desenvolvimento pós-conciliar do diálogo ecuménico e seus resultados[69].

Assim, na fase actual do debate, uma eclesiologia ecuménica, enraizada na própria identidade confessional católica, é interpelada a explicitar o mais adequadamente possível como a convicção católica de que a Igreja de Cristo encontra a sua realização histórica plena em termos sacramentais-institucionais na Igreja católica (romana) é compatível com o reconhecimento positivo das outras realidades eclesiais, num diálogo sincera e verdadeiramente aberto ao futuro. Nesse sentido não é suficiente, do lado católico, apenas dizer quais os elementos que se consideram absolutamente necessários para a unidade da Igreja, mas também importa saber hierarquizá-los na sua importância (relacional e relativa) e explicitá-los na sua orientação em ordem a desenvolvimentos futuros.

No cumprimento dessa tarefa importa reavivar a consciência de que a Igreja católica representa também, nos limites e unilateralidades da sua realidade histórica, uma "configuração fragmentária" da Igreja de Cristo[70]. Por isso mesmo, se não se pode nem se deve renunciar à própria convicção da verdade, também é indispensável saber colocar essa convicção dentro de um horizonte mais amplo, o horizonte do Mistério insondável de Deus e da sua Verdade que transcende todas as criaturas e a todos interpela, também a Igreja, suas formulações doutrinais e as suas configurações históricas[71].

3. A eclesiologia e os caminhos do futuro próximo

Em jeito de conclusão sublinham-se nesta terceira parte, e em continuação de alguns aspectos já sugeridos, perspectivas de reflexão eclesiológica e de prática eclesial que deverão merecer particular atenção nos próximos tempos.

[69] Cf., entre muitos outros, G. RÉMY, *L'Église du Christ*, 608.
[70] Cf. H. WAGNER, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des "differenzierten Konsenses"*, in H. WAGNER (ed.), *Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom "differenzierten Konsens"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 28. Cf. ainda CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi*, 228.
[71] Cf. W. KASPER, *A Igreja sob a palavra de Deus,* in Concilium 1, nº 4 (1965) 64 (edição em português); G. BAUM, *La condición peregrina de la Iglesia*, in Concilium 271 (1997) 557-567.

3.1. A tarefa básica da hermenêutica conciliar

Como se sabe e se observou, a recepção eclesiológica do Concílio é um processo em curso, estando ainda por decidir, em diversos pontos, por onde vão passar alguns caminhos do futuro. A tarefa da recepção, que não é um processo absolutamente linear, faz parte do acontecimento conciliar em si mesmo (foi sempre assim na história da Igreja) e está sujeita às vicissitudes da vivência histórica da Igreja nos diversos contextos e situações de um mundo em mudança: "Ainda que inserida no quadro da reflexão aberta pelo Vaticano II, a eclesiologia actual – escreveu Eloy Bueno de la Fuente – viu-se suscitada pelo complexo e multiforme processo de recepção dos textos conciliares, o qual por sua vez esteve profundamente condicionado pelas experiências históricas das comunidades eclesiais submetidas ao devir de um mundo em mudança contínua e de uma Igreja que teve de se ir situando numa cultura distinta daquela na qual se desenvolveu o último concílio ecuménico"[72].

Que o debate sobre a correcta hermenêutica do Concílio esteja a conhecer actualmente uma fase particularmente intensa, sendo objecto mesmo de alguma controvérsia (tipificada, por exemplo, nas expressões "hermenêutica da descontinuidade e da ruptura" *versus* "'hermenêutica da reforma', da renovação na continuidade"[73]), constitui um desafio eclesiológico de grande significado. "A questão que se põe é a seguinte : como compreender os enunciados do Concílio? Se, em vista do que os próprios textos conciliares dizem de maneira muito clara, se exclui a tese da ruptura, a questão de saber o que se entende por 'continuidade' permanece. No sentido da compreensão histórica viva da Tradição, esta continuidade não pode reduzir-se à repetição congelada da tradição precedente, mas deve ser uma continuidade viva, e portanto ela deve ser compreendida, não como uma inovação, mas como uma renovação e um desenvolvimento da tradição una»[74].

[72] E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la eclesiología actual*, 35. Sobre a realidade da recepção cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, particularmente 7-56.

[73] BENTO XVI, *Discurso aos Cardeais e membros da Cúria Romana para as felicitações natalícias (22 de Dezembro de 2005).*

[74] W. KASPER, *Penser la tradition chrétienne aujourd'hui*, in Recherches de Science Religieuse 98 (2010) 333. Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 77-98 (onde se oferece uma ampla nota bibliográfica sobre o tema da recepção do Concílio); G. ROUTHIER, *Le Concile Vatican II livré aux interpretations de générations sucessives*, in Science et Esprit 61 (2009 237-253; CH. THÉOBALD, *Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II : en busca de un principio « interno » der interpretación*, in Concilium 312 (2005) 543-566 ; W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung des II. Vatikanischen Konzils. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in ID., *Theologie und Kirche*, 2, Mainz 1987, 290-299; G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua eredità*, in Il Regno 40 (1995) 573-581; H. LEGRAND, *Cuarenta años después, donde están las reformas eclesiológicas proyectadas en el Vaticano II?*, in Concilium 312 (2005) 509-525; S. MADRIGAL, *El "agiornamento", clave teológica para la interpretación del Concilio*, in Sal Terrae 98, nº 1142 (2010) 111-127. É de lembrar que já na altura

É evidente que estão aqui em causa não apenas questões de ordem teórica, mas também aspectos de prática eclesial a concretizar e decisões de ordem jurídica a tomar. De facto, tem-se vindo a chamar a atenção para o aspecto fundamental que representa no processo de recepção do Concílio a renovação teológica e metodológica-epistemológica do direito canónico[75].

3.2. Uma reflexão eclesiológica com profundo sentido da historicidade do caminhar na fé

É corrente, na reflexão eclesiológica, relacionar em várias questões o primeiro com o segundo milénio da história da Igreja, chamando a atenção para a evolução havida, para os contrastes que emergiram, para os desenvolvimentos que se sucederam, para as decisões irreversíveis que foram tomadas. O que está em causa neste tipo de reflexão é a dimensão de historicidade que acompanha o viver pessoal e comunitário da fé, uma dimensão a que a reflexão eclesiológica tem de estar cada vez mais sensível neste início do terceiro milénio.

Consciente desta realidade, a eclesiologia tem necessariamente uma função crítica e prospectiva a cumprir, interrogando e iluminando a realidade presente. Eclesiologia não é a simples legitimação do que existe (mesmo em termos jurídico-canónicos), mas exercício da racionalidade crente, reflexão crítica sobre a experiência vivida e prospectiva do caminho a percorrer, à luz do testemunho bíblico, dos dados irrenunciáveis da tradição, dos desafios que a experiência humana como caminhar na história vai colocando. "Na condição histórica da Igreja vai inscrita a historicidade essencial de toda a eclesiologia. As estruturas da Igreja desenvolvem-se na história e são explicitadas na história. E a história previne face ao perigo inerente a toda a reflexão: absolutizar o relativo, converter em verdade de essência imutável da Igreja ou de 'instituição divina' o que é fruto de situações históricas perfeitamente identificáveis. Isto não quer dizer que não exista um *ius divinum*, uma substância teológica da Igreja, mas que esta só existe em condições humanas relativas, que conheceram e podem conhecer também ainda transformações. A eclesiologia encontra-se em permanente devir (*Ekklesiologie im Werden*)"[76].

Nesse seu processo de reflexão, enquadrado numa realidade eclesial histórica, é fundamental a referência à vida real das comunidades cristãs, com

do Sínodo Extraordinário dos Bispos se colocava agudamente a questão da adequada interpretação do Concílio: cf. A. DULLES, *La eclesiología católica a partir del Vaticano II*, in Concilium 208 (1986) 332-335.

[75] Cf. H. LEGRAND, H., *Il Papa patriarca di Occidente: attualità di un titolo inattuale*, in Nikolaus 34 (2007) 40-42; ID., *Cuarenta años después*, 525.

[76] S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización*, 404 s. Cf. J. RIGAL, *Le mystère de l'Église*, 10.

suas esperanças, dificuldades e impasses. Ganha assim particular importância uma atitude reflexiva e espiritual capaz de formar uma imagem realista da Igreja, reconhecendo e integrando com humildade e com honestidade os seus limites, tensões, falhas e perplexidades[77]. Só nessa atitude realista a eclesiologia pode contribuir para que a Igreja seja cada vez mais aberta e acolhedora, capaz de aceitar diversos ritmos de existência crente, compreender melhor o que as pessoas esperam dela nas suas diversas situações de vida, ajudar a que, "com um coração sereno e audaz, consigamos abandonar também alguns caminhos trilhados, para nos colocarmos em busca de uma nova forma de Igreja na nossa cultura"[78].

Este sentido da vida real significa que a reflexão eclesiológica não pode deixar de procurar estar continuamente atenta às interpelações contidas nos "sinais dos tempos", na consciência de que o campo de acção do Espírito Santo supera a visibilidade institucional da Igreja, que não tem a propriedade desses sinais[79]. Há, na Igreja actual, desfasamentos de consciência e de prática que poderiam ser superados se se atendesse a esta dimensão de historicidade, se houvesse uma maior capacidade de distância crítica relativamente a experiências e opções do passado, se se encarasse mais decididamente o desafio decisivo duma inculturação da fé, o que para nós, ocidentais, representa a dupla tarefa de estabelecer um diálogo crível com a modernidade e a pós-modernidade e de superar os critérios eurocentristas que, porventura inconscientemente, continuamos a absolutizar[80].

3.3. Uma visão mais coerente da Igreja na sua totalidade

A reflexão eclesiológica nos próximos tempos é interpelada a assumir de modo mais determinado e coerente uma visão da Igreja que parta, prioritariamente, do comum dos cristãos, da comunidade fraterna dos crentes na sua totalidade, desenvolvendo aliás uma intuição básica do Concílio Vaticano II[81].

[77] Cf. M. KEHL, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in Stimmen der Zeit 211 (1993) 516; ID., *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland*, in Stimmen der Zeit 213 (1995) 152 ss. Cf. também K. RAHNER, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, in Orientierung 44 (1980) 65-67.
[78] M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, 159.
[79] Cf. CH. DUQUOC, *Précarité institutionelle et Règne de Dieu. Un essai d'ecclésiologie*, in Études 393 (2000) 510. Cf. também V. CODINA MIR, *O Vaticano II, um concílio em processo de recepção*, in Perspectiva Teológica 37 (2005) 104; G. RUGGIERI, *Para una hermeneutica del Vaticano II*, in Concilium 279 (1999) 21-27, particularmente 27; E. TEUFEL, *Die Kirche und die Zeichen der Zeit*, in Stimmen der Zeit 222 (2004) 75-85.
[80] Cf. P. TIHON, *L'Église, les religions et la culture moderne*, in Nouvelle Revue Théologique 126 (2004) 444 s.
[81] Cf. L. J. SUENENS, *Algunas tareas teológicas de la hora actual*, Concilium 60, Número extra (1970) 185 s.

Não se trata de diminuir, muito menos de pôr em causa o lugar indispensável, o significado estruturante do ministério na continuidade do ministério apostólico. O que importa é desenvolver uma eclesiologia que considere verdadeiramente e em todas as consequências a totalidade do Povo de Deus e ofereça uma visão reunificada do "sujeito eclesial" tanto no plano teológico como pastoral e prático-existencial[82]. É preciso assumir inequivocamente e nos diversos âmbitos de acção eclesial que, antes de todas as diferenças, por mais importantes que elas sejam, estão o dom e a missão recebidos em comum por todos os cristãos: a escuta em comum da Palavra de Deus, a abertura mútua à compreensão da fé suscitada pelo Espírito, o testemunho e a transmissão da fé como tarefa de todos, a celebração comunitária da fé, o serviço comum aos irmãos, o esforço quotidiano no sentido de transformar o mundo à luz do Evangelho.

Torna-se indispensável reconhecer, tirando daí as indispensáveis consequências, que algumas questões, tanto a nível interno da Igreja como a nível da participação activa dos cristãos nas tarefas do mundo, persistem porque nós não partimos ainda verdadeiramente do Povo de Deus na sua totalidade. A Igreja não é pensada a partir do comum dos fiéis, antes insiste-se numa visão e, sobretudo, numa prática eclesial que, mesmo ou sobretudo em termos de evangelização, continua centrada no ministério ordenado, em vez de se privilegiar, decidida e coerentemente, uma visão policêntrica da comunidade eclesial à volta do único centro, Jesus Cristo.

Há assim que dar todo um outro lugar em termos eclesiológicos e prático-eclesiais aos fiéis leigos no testemunho vivo da verdade da fé. Em concreto, trata-se de reconhecer a capacidade activa dos simples cristãos, também eles dotados pelo Espírito do *sensus fidei*[83] e de vários dons e carismas indispensáveis para o testemunho fiel do Evangelho nas diversas situações da vida do mundo. Há que insistir na importância primordial de se reconhecer uma pluralidade de "autoridades" ao serviço do único Evangelho, traduzindo assim melhor a igualdade fundamental e a responsabilidade comum de todos os membros da Igreja bem como a importância testemunhal dos diversos registos existenciais de consciência laical na Igreja.

[82] Cf. B. J. HILBERATH, *Im Geist und nach dem Buchstaben des Konzils,* 164-168; S. DIANICH, *Iglesia extrovertida. Sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991, 124 ss.
[83] Cf. W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubensinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Kriteriums*, in Catholica 25 (1971) 287; ID., *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts*?, Freiburg-Basel-Wien 1994, 114 s.; D. TERRA, *O sentido da fé. Perceber a verdade ou o engano nas realizações da existência crente*, Lisboa 2009; C. BÖTTIGHEIMER, *Der Glaubenssinn der Gläubigen – eine ökumenische bedeutsame Grösse?,* in Una Sancta 62 (2007) 338-352; G. VOSS, *Sensus fidelium – der 'Glaubenssinn' der Gläubigen*, in Una Sancta 60 (2005) 110-118; J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 109-114.

Neste contexto, urge uma reflexão eclesiológica mais profunda sobre o sentido e a validade das configurações eclesiais concretas em que a Igreja se realiza na história. Um dos aspectos fundamentais a aprofundar aqui é, sem dúvida, o lugar eclesiológico que cabe aos novos Movimentos e Associações laicais. Mas em causa está, a um nível mais amplo e exigente, a indispensável atenção às novas condicionantes de ordem sociológica, cultural e espiritual que tornam socialmente viáveis, humanamente interpelativas e culturalmente relevantes a proposta e a experiência cristãs.

3.4. O aprofundamento e desenvolvimento do sentido da comunhão das Igrejas

A visão da Igreja como comunhão de Igrejas vai ter de continuar a merecer particular atenção tanto em termos de reflexão eclesiológica como de aprofundamento jurídico e de explicitação prática, revendo dados aparentemente adquiridos até aqui, consolidando desenvolvimentos que se apresentem como necessários, projectando criativamente novas possibilidades.

É importante perceber que há aqui processos em curso e com elementos em tensão, dando alguma imprevisibilidade aos caminhos de evolução futura: por um lado, a progressiva globalização, nas suas diversas facetas, pede um maior sentido e novas expressões de universalidade; por outro lado, é indispensável a valorização da pertença local com tudo o que isso representa de identidade própria, exigência de inculturação da fé, testemunho actualizado do Evangelho. De qualquer modo, apresentam-se aqui tarefas inadiáveis, respeitantes antes de mais à vida interna da Igreja católica, mas também com amplas repercussões ecuménicas.

Ressalta, assim, cada vez mais a importância da sinodalidade a todos os níveis, sendo indispensável passar de meras expressões de intenção a formas institucionalizadas, juridicamente suportadas, que lhe dêem a devida consistência prática. Se o princípio sinodal determinar mais claramente os processos de decisão na vida da Igreja, respeitar-se-á mais adequadamente a diversidade cultural, litúrgica e teológica das Igrejas locais – contra tendências centralistas-uniformizantes, incapazes de perceber o carácter "policêntrico" (J. B. Metz) que o cristianismo, de facto, assumiu –, integrar-se-á melhor a estrutura primacial no conjunto da colegialidade episcopal, ajudar-se-á a que a comunhão a nível de Igrejas locais e regionais se torne mais efectiva[84].

[84] O facto de, actualmente, quase metade dos bispos não estarem directamente ligados à presidência de uma Igreja local não deve ser considerado como um desenvolvimento irreversível, que não deva ser reflectido em termos de coerência eclesiológica e de eficácia pastoral. Neste contexto, é indispensável reflectir na forma como o bispo na sua Igreja local vive a colegialidade não apenas em relação com o colégio apostólico e sua cabeça, mas ao nível da comunhão das Igrejas locais

Sobretudo a partir da Encíclica *Ut unum sint*[85] sabe-se que Roma tem consciência da necessidade de renovação do exercício do ministério de Pedro, certamente como condição indispensável no caminhar ecuménico, mas não menos como exigência de uma mais adequada integração deste ministério fundamental para a Igreja no conjunto da vida católica[86]. Está aqui um aspecto decisivo para o diálogo com as diversas Igrejas cristãs, mormente com as Igrejas ortodoxas. Também por isso, mas não apenas por isso, é indispensável uma releitura, uma nova hermenêutica (uma "re-recepção") do Concílio Vaticano I, tarefa obviamente já iniciada e em curso, mas que vai certamente exigir longos e aturados esforços de reflexão teológica e, sobretudo, de coerência prática[87].

O aprofundamento e o desenvolvimento da comunhão das Igrejas exige uma reflexão eclesiológica capaz de integrar melhor primado, colegialidade e sinodalidade, no horizonte da plena catolicidade da Igreja. Ou seja, pede-se a passagem de uma eclesiologia marcada ainda por tendências uniformizantes a uma eclesiologia que assuma de uma maneira mais aberta e consistente a necessidade de relacionar de um modo positivo e criativo unidade e pluralidade, certamente também na consciência dos desafios e riscos que tal comporta. Está em causa uma mudança profunda de mentalidade que nos permita perceber melhor como uma eclesiologia de comunhão só é realizável como unidade na diversidade, como a Igreja monolítica não favorece a verdadeira comunhão, como a Igreja unitária é inimiga da Igreja una[88].

3.5. O fomento da dimensão ecuménica da eclesiologia, dentro de uma identidade em diálogo

Em vários dos temas abordados ressaltou como essencial o desenvolvimento da dimensão ecuménica da eclesiologia, dando espaço ao fomento da plena catolicidade da Igreja católica e possibilitando uma presença testemunhal cristã mais crível no mundo em que vivemos. Uma reflexão eclesiológica fechada ou pouco sensível aos questionamentos ecuménicos revela-se incapaz de ajudar

e regionais. Cf. R. R. GAILLARDETZ, *The Office of the Bishop within the Communio Ecclesiarum: Insights from the Ecclesiology of Jean-Marie Tillard*, in Science et Esprit 61/2-3 (2009) 181-184 e 189-191.

[85] Cf. nºs 88-97, em particular 95 e 96.

[86] Cf. G. GRESHAKE, *Trinitarische Ekklesiologie*, 134-136

[87] Cf. W. KASPER, *Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican II. À la veille de la reprise du dialogue catholique orthodoxe*, in Istina 50 (2005) 341-352; H. LEGRAND, *Il Papa patriarca di Occidente*, 39 s.

[88] Cf. G. GRESHAKE, *Trinitarische Ekklesiologie*, 126 ss. "O modelo da Igreja em comunhão permite uma Igreja única e católica, mas diferenciada, inculturada em distintas sociedades e culturas": J. A. ESTRADA, *Comunión y colegialidad en una época de tensiones y de globalización*, in Selecciones de Teología 166 (2003) 139 [original: Proyección 49 (2002) 135-154].

os cristãos a superarem as estreitezas confessionalistas que os marcam e a verem com horizontes novos muitas das questões internas que enfrentam[89].

No diálogo com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais há uma responsabilidade específica – até pela sua identidade teológica e pelo seu peso histórico-sociológico – que cabe à Igreja católica e à reflexão eclesiológica dentro dela. Se a tarefa ecuménica e sua irreversibilidade é dom do Espírito a acolher e responsabilidade nossa a cumprir, torna-se necessário nos próximos tempos explicitar com clareza e abertura de espírito o que verdadeiramente exige a unidade da Igreja, dentro dos critérios da "unidade na diversidade" e da "unidade necessária e suficiente"[90].

Não basta, assim e por exemplo, considerar o ministério de Pedro como uma realidade estruturalmente necessária na Igreja (o mesmo é dizer, como elemento indispensável da plenitude sacramental-institucional da Igreja de Jesus Cristo); é indispensável mostrar, ao mesmo tempo, que, não obstante as definições dogmáticas do Vaticano I, não está já tudo decidido sobre a forma de realizar este ministério, nem estão completamente fechadas várias possibilidades de abertura a um futuro a construir em comum. Mais basicamente ainda – segundo aspecto exemplificativo –, relativamente à realidade do ministério eclesial nas Comunidades eclesiais provenientes da Reforma, importa também aqui mostrar que não se está diante de uma "ausência completa" (numa lógica do "tudo" ou "nada"), mas que é mais adequado falar-se de "uma deficiência" relativamente à configuração completa do ministério ordenado. Isto pressupõe – é claro – que a questão seja vista à luz das convergências já suficientemente reconhecidas no diálogo sobre o ministério, a eucaristia e a compreensão da Igreja e que, simultaneamente, se saiba valorizar prioritariamente a realidade espiritual (dons do Espírito) aqui presentes em detrimento de uma visão só concentrada nos elementos exteriores, estruturais, visíveis, por mais importante e irrenunciável que isso também seja[91]. Concretamente no que ao ministério episcopal e à questão da sucessão apostólica em sentido pleno diz respeito – e este é um terceiro elemento de exemplificação – uma eclesiologia ecuménica

[89] Cf. J. RAHNER, *Öffnung nach aussen – Reform nach innen. Zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils*, in Una Sancta 65 (2010) 137-154; ID., *Ökumene der Profile und die Frage von Einzigkeit und Einheit der Kirche Jesu Christi. Ein Plädoyer für eine realistische Ökumene*, in Catholica 61 (2007) 241-263; P. WALTER – K. KRÄMER – G. AUGUSTIN (ed.), *Kirche in ökumenischer Perspective. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien 2003.

[90] Sobre esta questão da "unidade na diversidade" cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Unidade na diversidade no diálogo ecuménico* (texto a aparecer em breve na edição portuguesa da Revista Communio).

[91] Cf. CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi*, 225 s. e 229 s. Cf. as reflexões muito pertinentes de J. RATZINGER em *Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation*, in Una Sancta 48 (1993) 348.

católica não pode deixar de enquadrar, adquirindo pressupostos de avaliação mais amplos, o significado da sucessão apostólica ministerial-sacramental no contexto da apostolicidade de toda a vida da Igreja actuada e animada pelo Espírito de Deus, o qual (e só o qual!) é o princípio e a garantia última de plena apostolicidade da Igreja em todas as suas dimensões[92].

Em tudo isto e para além da questão ecuménica, a reflexão eclesiológica encontra-se perante a necessidade de aprofundar o que significa a identidade cristã e eclesial como identidade em processo, uma identidade que tem de ser afirmada e aperfeiçoada em diálogo em relação com o "outro". Um "outro" que se concretiza nos membros de diferentes religiões (diálogo inter-religioso), mas também nos homens e mulheres do nosso tempo, com as suas ideologias, os seus contextos culturais, as interpelações locais e globais de um mundo em transformação. Daí a importância crucial para o futuro de uma eclesiologia que pense a Igreja em diálogo, que perceba até ao fim e exprima em todas as suas consequências que o diálogo como atitude fundamental e estrutural decorre da nossa própria identidade cristã[93], que só se afirma e se vive autenticamente a identidade cristã e eclesial num movimento de mudança e de conversão, como diálogo de encarnação e de busca dos caminhos de acolhimento do Reino de Deus na história humana.

3.6. A consciência da sacramentalidade da Igreja como desafio de renovação e serviço

Nesta ordem de ideias, emerge para a reflexão eclesiológica a tarefa nuclear de ajudar a Igreja a descentrar-se de si mesma, a assumir até ao fim a centralidade de Deus na sua vida, a saber colocar a questão de Deus como o Mistério que é a sua razão de ser e a grande questão que interpela o sentido do viver humano, pessoal e colectivo, na história[94]. Temos hoje nova consciência de que uma atitude espiritual fundamental, na fidelidade a Deus e à Igreja, consiste na capacidade e na disponibilidade para saber relativizar, sem angústias, a Igreja face ao Reino de Deus[95]. A Igreja é um sinal eficaz do amor

[92] Em várias dimensões da vida interna eclesial, mas também em termos ecuménicos, a pneumatologia revela-se cada vez mais como problema fundamental: cf. W. KASPER, *La teologia ecuménica: situación actual*, in UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS - MADRID, *Sesión de investidura de Doctor "Honoris causa" del Emmo e Rvdmo. Sr. Cardenal Walter Kasper*, Madrid 2004, 63-69.
[93] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Hay crisis de Dios, incluso en las instituciones religiosas*, in Vida Nueva nº 2440, 26.09.2004, 10. Cf. *Gaudium et Spes*, nº 38.
[94] Sobre este tema cf. J. E. BORGES DE PINHO, *Centralidade de Deus na vida cristã. Interpelações à consciência crente e à missão da Igreja* (texto entregue para publicação pelo Santuário de Fátima).
[95] Cf. M. KEHL, *Kirche in der Fremde*, 517 s.; G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua eredità*, in Il Regno 40, 17 (1995) 580.

de Deus presente já agora, ainda que atravessado por concretizações marcadas por provisoriedade e ambiguidade, mas o plano salvífico de Deus não termina na Igreja, antes tem um horizonte universal, refere-se a todos os tempos e lugares, a todos os homens e mulheres que vivem neste mundo. O Reino de Deus, como acontecimento da presença actuante de Deus na história e no coração das pessoas na força do Espírito de Jesus e do Pai, constrói-se, pois, para além das nossas ideias, realizações, projectos. Por isso mesmo e acima de tudo, importa ter a sensibilidade e a abertutra de coração para saber deixar a Deus o que a Deus pertence, para deixar a Deus o último juízo sobre todas as coisas.

Nesta abertura ao Reino de Deus – que é Reino de verdade, de justiça, de liberdade, de amor e de paz – a eclesiologia tem de estar profundamente sensível às interpelações do verdadeiramente Humano à luz do Evangelho, tem de ser estruturalmente atravessada pela preocupação de contribuir para que os cristãos e as comunidades cristãs façam do seu anúncio e testemunho de Deus uma proposta e um caminho de verdadeira humanidade, uma proposta de sentido para a construção de um mundo mais fraterno, justo e pacífico. Afinal, a eclesiologia só cumpre a sua missão na medida em que ajude a comunidade dos crentes a crescer, em termos de consciência e de prática, como comunidade servidora, no seguimento de Jesus, dos homens e mulheres do nosso tempo, sobretudo dos que são mais pobres e mais sofrem.